

## Religion und Weltkultur

Matthes, Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Matthes, J. (1989). Religion und Weltkultur. In M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, & W. Zapf (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988* (S. 321-328). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-148829>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Religion und Weltkultur

*Joachim Matthes*

»Religion und Weltkultur« — »im Zeichen des Wassermannes«: man glaubt kaum, auf einem Soziologentag zu sein. Doch warum sollte man die Anregung, die diese Themensetzung gibt, nicht aufgreifen, um professionell Vertrautes einmal im anderen Licht zu sehen? Die Angst des Soziologen vorm Esoterischen sollte uns dabei einmal für einen Augenblick verlassen.

## 1.

Die Soziologie hat es immer recht schwer gehabt, sich mit »Religion« und »Kultur« auseinanderzusetzen. So wie sie sich uns heute, am Ausgang des 20. Jahrhunderts, darstellt, hat sie nach wie vor alle Züge dessen an sich, was sie an ihrem Ursprung war: eine Spätgeburt des 19. Jahrhunderts. Als solche trägt sie schwer an der Hinterlassenschaft der innerchristlichen Religionskritik; sie sieht »Religion« als eine Welt außerhalb der ihren, — als Inbegriff dessen, was ihr Gegenstand und Inhalt, die »moderne« Gesellschaft, hinter sich gelassen hat: und dies als vermeintlich notwendige Bedingung des Entstehens und der Entwicklung »moderner« Gesellschaft. Die Soziologenschaft, aus dem Selbstverständnis bevorzugter Trägerschaft von Modernität und aus dem Selbstbewußtsein einer daran gebundenen Aufstiegspopulation lebend, verkörpert diese epochale Distanz von Gesellschaft und Religion als Moment westlicher Christentumsgeschichte in ihrer eigenen gesellschaftlichen Existenz. So fällt es ihr ungemein schwer, jenseits dieser Distanz auf das zu blicken, worauf es ankäme: auf die gesellschaftlichen Bedingungen und die gesellschaftliche Verfaßtheit eben dieser Distanz.

Als eine Spätgeburt des 19. Jahrhunderts zählt die Soziologie weiterhin auch heute noch ab auf jene Hypothek, die das 19. Jahrhundert ihrem Denken überlassen hat: auf die Hypothek des Gedankens nämlich, daß sich in der westlichen Kultur der Moderne die Weltgeschichte selber auf ihren Begriff bringe. Die Unbefangenheit, zu der dieser Gedanke befähigt, ermöglicht die folgenschwere Abstinenz der Soziologie gegenüber der historischen Dimension ihrer Gegenstände

und Themen wie ihrer selbst; sie ermöglicht auch jene Herablassung, ja Ignoranz gegenüber Fremdkulturellem, die noch dort wirksam bleibt, wo sie in die Verklärung des Fremdkulturellen umschlägt.

Noch sehr viel schwerer aber trägt die Soziologie schließlich bis heute an einer Last, die sie selber kaum spürt und vor der sie erschrecken müßte, spürte sie sie denn: an der tiefen Verwurzelung ihrer Begrifflichkeit und ihrer Modi des Theoretisierens, ihrer Handlungsschemata und Modi des Forschens in der Gesellschaftsgeschichte des westlichen Christentums. Die Formen, in die sie ihr Denken und Handeln gegossen hat, sind gegen die Einsicht in diesen Zusammenhang abgeschirmt durch einen Schutzwall, dessen einer tragender Pfeiler in der Operation besteht, die Selbsterfahrung und Selbstverständigung dieser Gesellschaftsgeschichte über Abstraktion zu universalisieren. Weniger emphatisch ausgedrückt: begriffsgeschichtliche Reflektion auf das eigene Denken, kulturgeschichtliche Reflektion auf das eigene Handeln sind nicht die Stärke der zeitgenössischen Soziologie — wenn es denn überhaupt je die Stärke der Soziologie gewesen ist. Es fällt ihr schwer, den Gerinnungsprozeß westlicher Kultur zu identifizieren und präsent zu halten, der ihre Grundbegriffe und ihre elementaren theoretischen Konzeptualisierungen prägt. Es fällt ihr nicht minder schwer, etwa am Instrumentarium des Königswegs ihres Forschens, der Befragung, das spezifisch nachreformatorische Kulturmuster eines mit dem Bekenntnisprinzip verknüpften Frage-Antwort-Verhaltens abzulesen. Im Widerstreben gegen solche Einsichten verfehlt sie allzu leicht nicht nur die kulturgeschichtliche Einbettung dessen, was sie im eigenen Kulturkreis erforscht, und dessen, was sie selber in solchem Forschen tut. Sie verfehlt erst recht, was sie anderswo ins Licht der eigenen Konzepte und Methoden zieht und überschätzt dabei notorisch die transkulturelle Reichweite ihrer eigenen Möglichkeiten.

## 2.

Begriffsgeschichtlich gesehen ist der Ausdruck ›Religion‹ zunächst nicht, wie wir ihn heute fassen und erlernen, eine Bezeichnung für ein Universal. Vielmehr steht er für eine tiefgreifende Differenz Erfahrung in der Christentumsgeschichte, die vielerlei Dimensionen hat.

Über diesen Ausdruck ›Religion‹ wird zum einen die Spannung zwischen institutioneller Verfaßtheit und persönlich zu verantwortender Gläubigkeit vermittelt, wie sie im Europa des 13. Jahrhunderts aufkommt und in der Geschichte der Reformationszeit ihren ersten Höhepunkt erfährt — eine Spannung, die sich so als einzigartig erweist für das Christentum im Vergleich zu allen anderen Gebil-

den, die wir mittlerweile als ›Weltreligionen‹ oder ›Regionalreligionen‹ unter das Muster westlich-christlichen Religionsverständnisses subsumiert haben. Zum anderen vermittelt dieser Ausdruck ›Religion‹, vornehmlich seit der Reformationszeit, in der er denn auch in seiner heute geläufigen Fassung aufkommt, die inneren konfessionellen Spaltungen in der Christentumsgeschichte innerhalb des gleichen Erstreckungsraumes, den sie für sich beansprucht. Spätestens in dieser Funktion steht dieser Ausdruck fortschreitender Verallgemeinerung offen: aufs außerkirchlich Christliche hin; auf Außer-Christliches hin, das vom Heidnischen und Ungläubigen nunmehr zum Religiösen avancieren kann; aufs Allgemein-Menschliche, aufs Humanum hin; und schließlich – in seiner Differenz zur allgemeinen Verbindlichkeit des Rationalen – auf die private Beliebigkeit des ›Glaubens‹ hin. Die so absteckbare kumulative Verlaufskurve des Ausdrucks ›Religion‹ als ein Moment in der Selbstkonzeptualisierung der Christentumsgeschichte zieht sich, um Nietzsche zu paraphrasieren, im heute geläufigen Begriff von ›Religion‹ »semiotisch zusammen«. Mit der wissenschaftlichen Verbegrifflichung von Religion im 19. Jahrhundert wird diese kumulierte Bedeutungsfülle definitorisch vom intellektuellen Gebrauchswert des Begriffes abgeschnitten. Zugleich bleibt diese Bedeutungsfülle im gesellschaftlichen Gebrauch dieses Ausdrucks erhalten, und es entsteht jenes unauflösliche Spannungsverhältnis zwischen Ausdruck und Begriff, das auf der Seite derer, die mit dem Begriff umgehen, zu immer neuen definitorischen Operationen zwingt, die vorab allein in dieser Umgangsform ihre Begründung und ihren Sinn finden. Dieses aporetische Erbe tritt die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Religionssoziologie an.

Wenn ein Bild erlaubt ist: Auf einem begrifflichen Ast sitzend, mit dem Rücken zum Stamm, aus dem der Ast erwächst, blickt der Soziologe gebannt auf die Blätter, die sein Ast hervortreibt, und erschöpft sich in immer neuen Versuchen der Bestimmung der Besonderheiten dieser Blätter als Ausdruck dessen, wofür er sie nimmt. Treten in der neueren Christentumsgeschichte institutionelle Religion und persönliche Gläubigkeit besonders nachhaltig auseinander, sieht der Soziologe dies nicht vorab als Moment einer allgemeinen zeitgenössischen Entwicklung in der christentumsgeschichtlichen Überlieferung, die alle Äste dieses Baumes erfaßt. Vielmehr sieht er dies als einen Vorgang der Degeneration, des Absterbens dieses Astes, der freilich, als Ast, das Vergilben seiner Blätter zunächst überdauert. Der Stamm, an dem sich das vollzieht, tritt ihm nunmehr in der Gestalt der Annahme ins Bewußtsein, daß er und alle seine anderen Äste mit dem vermeintlichen Absterben dieses Astes nichts Wesentliches mehr zu tun haben.

Das ›Phänomen Religion‹ ist dieser Verformung durch das soziologische Denken exemplarisch anheimgefallen, – doch viele andere gesellschaftliche Phä-

nomene ebenso. Als verbegrifflichtes ›Phänomen Religion‹ ist es selber unmittelbarer Ausdruck einer Verformung soziologischen Denkens. Es sagt so selber mehr über das soziologische Denken aus als über die ›Sachen‹, auf die es sich bezieht; wohl aber wird deren Wahrnehmung nun über die Optik dieses Konstrukts gebrochen. Es ist dieser Umstand, der nun wiederum nicht als ein arbiträrer Denkfehler von Soziologen, sondern als ein Indikator eines kulturgeschichtlichen Vorgangs zu nehmen und seinerseits soziologisch zu reflektieren wäre. Von einer so verfahrenen Religionssoziologie sind wir heute weiter entfernt denn je in der einhundertjährigen Geschichte unserer Disziplin.

Erst recht erschließt sich diese Mangellage in der religionsvergleichenden Perspektive. Die Einsicht in die Mangellage auf diesem Wege bleibt freilich behindert, denn wir haben uns längst eine Vorstellungswelt von den ›anderen‹ Religionen aufgebaut, die durch Erfahrung kaum angefochten wird, weil sich alle unsere Erfahrung von ihr schon immer an jener Vorformung bildet, die wir ihr geben. Die Proklamation des ›Hinduismus‹ zu einer ›Weltreligion‹ durch westliche Religionswissenschaftler im 19. Jahrhundert und die aus dieser Proklamation folgenden Modi unserer Beschäftigung mit ihm geben ein Paradebeispiel ab für diesen Holzweg westlichen religionssoziologischen Denkens. Seine Irrung wird nicht dadurch aufgehoben, sondern eher kompliziert und verschleiert, daß sich die Selbstverständigung des ›Hinduismus‹ in manchen seiner westlicher Bildung folgenden Stränge auf jene Proklamation selber eingelassen hat. Wenn wir aus der Optik christentumsgeschichtlicher Selbstwahrnehmung von ›Religion‹ jene Linse an andere ausleihen, durch die sich deren Wirklichkeit über die Differenz von ›sakral‹ und ›profan‹ formt, fügen wir der anderen Wirklichkeit ein Moment hinzu, das diese in manchen Hinsichten ihrer Selbstwahrnehmung zu beeinflussen vermag. Sicherlich aber verändert dies deren eigene überlieferte Selbstkonzeptualisierung nicht durchgreifend. Wir aber verfahren nach diesem »Als ob« und verbuchen darüber einen vermeintlichen Erkenntnisgewinn, der die Bedingung seiner Möglichkeit darin hat, daß solches Analogisieren ein Vorgang bei uns bleibt – und das Anderes sich in Teilen dem angleichen kann, was wir an ihm sehen. Was zu größeren Teilen am Anderen anders bleibt, läßt sich dann ungefährdet, weil selbst davon unbetroffen bleibend und der Betroffenheit durch uns nicht ausgeliefert, in unserer Vorstellungswelt nach uns geläufigen Kategorien abbilden. Verschllossen bleibt uns, daß allein Nostrifizierung ist, was da als Erkenntnis erscheint.

Das – weil kulturgeschichtlich unaufgeklärt bleibend – Aporetische gerade am soziologischen Umgang mit ›Religion‹ ist in der Klassik der westlichen Religionssoziologie ebenso mühselig wie vergeblich durchdekliniert worden. Ein Musterfall dieses Aporetischen ist die stets in sich selbst zurücklaufende Debatte um die »Säkularisierungsthese«. Bei aller Plausibilität, die sie im intellektuellen

Milieu des Westens, vorab unter den Sozialwissenschaftlern, als Ausdruck eigenen Selbstverständnisses genießt, erweist sie sich in den christlich geprägten Gesellschaften nur als neuer, so gefaßt aber verfälschender Ausdruck für die alte Differenz von institutioneller Bestimmtheit und individueller Unbestimmtheit in der Verfaßtheit des Christentums. In religionsvergleichender Perspektive scheitert sie ständig erneut: zum Ärger des westlichen Forschers, der doch so viele ihr entsprechende Daten meint sammeln zu können.

Es ist die in der Christentumsgeschichte verankerte Möglichkeit, ›Religion‹ zu denken und zu behandeln als ›apart‹ zu dem, woran sie gewonnen wird, die diesen Ausdruck der ungehemmten Verallgemeinerung öffnet, – bis hin zu jenem Begriff ›Religion‹, der über die Abgehobenheit seiner Definition ins eherne Gehäuse des Anspruchs raum-zeitlich unabhängiger Geltung versetzt wird. In dieser Fassung dient er uns Religionssoziologen heute zur Identifizierung dessen, was wir als ›Apartheit‹ des Christlichen wie des Allgemein-Religiösen gegenüber unserer heutigen Gesellschaft sehen – um dies ›Aparte‹ dann seinerseits für uns aus Gesellschaftlichem ableiten zu können. Nicht anders verfahren wir, wenn wir den Blick nach außen wenden; er macht sich dann fest an den Erscheinungen, die der Siegeszug westlicher Wissenschaft über die Welt und damit auch der Siegeszug unseres Religionsverständnisses über die Welt hervorgebracht haben. Die Täuschung, der wir uns dabei ausliefern, ist noch gravierender als die, der wir im Blick auf uns selbst erliegen. Wir täuschen uns nämlich auch über die Reflexivität des Anderen, des Fremden, – denn es nimmt jene von uns kommende Konzeptualisierung zwar auf, weiß mit ihr umzugehen und auch das Eigene ihr zuzuordnen, – und bleibt doch im Besitz und Bewußtsein des Eigenen, während wir es über unsere Projektionen verfehlen. So bleiben wir der Überraschung überantwortet, daß weiterhin seine eigenen Wege geht, was wir in die Parallelität dessen versetzen, was uns als ›Apartheit‹ des ›Religiösen‹ gegenüber dem ›Christlichen‹ und schließlich des ›Religiösen‹ gegenüber dem ›Gesellschaftlichen‹ erscheint. Diese eigenen Wege treten in unserer Zeit vielfältig und abrupt hervor und versetzen uns in Verlegenheit, weil wir sie nur als Rückfall sehen können. Doch was uns als Rückfall erscheint, kann auch als Fortdauern einer Einheitlichkeit von ›Religion‹, ›Kultur‹ und Gesellschaft gesehen werden, wie sie uns fremd geworden ist – in der Organisation unseres gesamtgesellschaftlichen Lebens ebenso wie in der alltäglichen Interaktion –, und nicht zuletzt in der wissenschaftlichen Weise, beides zu begreifen und zu analysieren.

Die Gliederung der geschichtlichen Entwicklung in einzelne Abschnitte, die Periodisierung der Geschichte also – so schreibt Alberto Tenenti –, sei in den meisten Fällen ein Akt geistiger Bequemlichkeit. Gewiß trifft diese Aussage auf die Soziologie zu. Ihre facheigene Periodisierung der Geschichte beschränkt sich weithin auf das Muster »vorindustriell – industriell – postindustriell«, mit dem das »Prae« in die Irrelevanz und Exotik entlassen – das »Post« der selbstbewußten Extrapolation überantwortet wird. Damit offenbart die Soziologie allen, die auf sie blicken, ihren eigenen kulturgeschichtlichen Standort – nur sich selbst nicht. Umso eigenartiger wirkt, blickt man auf sie von außen, die universalisierende Perspektive, in der ihr Geschichte, Gegenwart und Zukunft menschlicher Gesellschaften und Kulturen erscheinen; vielleicht ist jener reduzierte Blick auf geschichtliche Epochen auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, eine universalisierende Perspektive auf die Welt gegen die Vielfalt und Ambivalenzen ihrer Erscheinungen unterhalten zu können.

Auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Soziologie als eine Spätgeburt des 19. Jahrhunderts. Aus dessen Erbe hat sie ja auch die Vision von der Einen Welt, von dem unaufhaltsamen Heranwachsen der Einen Weltkultur in ihren Kanon vortheorietischer Selbstverständlichkeiten übernommen – genauer: die Vision der Weltkultur als Angleichung aller anderen an die eigene. Die Aporien, in die sich das soziologische Denken damit selbst geführt hat, hat Friedrich H. Tenbruck kürzlich in seinem Aufsatz über Sinn und Grenzen der Entwicklungspolitik exemplarisch aufgezeigt. Dem »Traum von der säkularen Ökumene«, den er in den Tiefen der Konzeptualisierung von »Entwicklung« in Politik wie Wissenschaft ausmacht, setzt er die Aussage entgegen: »Während wir unverwandt auf die universale Entwicklung starren, steht unerkannt die Frage an, welche Kulturen diesen Vorgang überleben werden« – die unsere, sich als entwicklungsragend verstehende eingeschlossen. Man kann eine solche gedankliche Wendung allzu leicht – und dies ist denn auch geschehen – als verkappten Sozialdarwinismus sehen, zumal Tenbruck solcher Sicht Stichworte wie das vom »globalen Kulturkampf« selbst an die Hand gibt. Man kann diese gedankliche Wendung aber auch anders lesen: als einen Aufruf zur Besinnung darauf, daß in der denk- und handlungsleitenden Vision von der Einen Weltkultur die christliche Vorstellung von der Vollendung der Einen Heilsgeschichte fortwirkt, – auch in der Köpfe derer, die von sich meinen, Exponenten jener Moderne zu sein, die ihre christliche »Vor«-Geschichte längst hinter sich gelassen haben. Wie die christliche Heilsgeschichte außerweltlich, so schreibt Tenbruck, solle nun die innerweltliche Geschichte in der säkularen Ökumene der Menschheit enden. Das

aber verlange, so Tenbruck weiterhin in Anspielung auf Jakob Burckhardt, die »Ausschaltung der individuellen Kulturen als geschichtliche Potenzen«.

Diese Implikation der innerweltlichen Wendung eines christlich-heilsgeschichtlichen Topos tritt heute vielfach ins kritische politische Bewußtsein, wenn auch zumeist in der eher verlegenen Form emphatischer Appelle, die Identität der Kulturen zu wahren. Die wissenschaftliche Selbstreflektion hat die Einsicht in diese Implikation noch kaum erreicht. Unverdrossen folgt auch die Soziologie nach wie vor der aus dem 19. Jahrhundert tief in sie eingelagerten Vorstellung, im Besonderen der westlichen Kultur verwirkliche sich das Allgemeine an der Weltgeschichte und zwingt die Partikularitäten der anderen Kulturen in sich hinein – eine Vorstellung, die im 19. Jahrhundert noch als »wahrhafte Theodizee«, als »die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte« (Hegel) ausgegeben werden konnte. Sie ist heute ohne diese Überhöhung nicht minder wirksam, zumal sie nun im Gewande der Wissenschaftlichkeit einherkommt. Unter dieser Vorstellung werden die anderen »Religionen« als auffälligster Ausdruck der Identität anderer Kulturen zum herausragenden Prüfstein (oder: Hindernis) auf dem Wege dieser anderen Kulturen in die Eine Weltkultur hinein. Unser allgemeiner Religionsbegriff, ausgebildet an der innerchristlichen Differenz von »sakral« und »profan« und alsdann über sie hinaus anwendbar, bietet probate Möglichkeiten, das Andere an den anderen Religionen auf sich zuzurechnen und so zu neutralisieren. So gibt er das Medium ab, über das in unserem Denken die anderen Kulturen von ihren »Religionen« abgetrennt – und diese Kulturen so als der Einfügung in eine säkulare Ökumene zugänglich gedacht werden können, während ihre »Religionen« in die Allgemeinheit einer als nun in ihrem Wesen als apart gedachten Religion eingehen.

In unserem Denken: ob auch im Denken der anderen, bleibt zu fragen. Die Ableger, die die westlich-christliche Kultur in die anderen eingepflanzt hat, sind unverkennbar; ihr Wachstum und ihre Ausbreitung werden jedoch notorisch überschätzt. Umso ratsloser und hilfloser stehen wir Entwicklungen gegenüber, in denen sich die uns bei uns selbst fremd gewordene Einheit von Kultur und Religion woanders behauptet oder wiederherstellt – ja: neue Formen annimmt. Rat und Hilfe gibt es für uns nur dann, wenn wir Abschied nehmen können von der Vorstellung, die Verallgemeinerungsfähigkeit, die unserer Kultur nicht zuletzt wegen ihrer Fähigkeit zum Apartsetzen von Kultur und Religion innewohnt, setze sich auch in der Substanz notwendig in eine Weltkultur um, die dem Muster der unseren folgt und dabei alle anderen nachholen läßt, was bei uns Voraussetzung solcher Verallgemeinerungsfähigkeit war. Wenn wir von dieser Vorstellung Abschied nehmen können, wird vielleicht auch wieder sichtbar, daß in unserer eigenen Kultur die Apartheit von Kultur und Religion auch Züge einer binnenkulturellen Repression trägt, – daß die spannungsvolle Differenz beider bei uns



selber in eine wechselseitige Ausschließlichkeit beider umgeschlagen ist – mit einer Fülle von Folgen für das innerweltliche wie das ›religiöse‹ Leben – und für die wissenschaftliche Analyse beider als Spiegelung gesellschaftlich erzeugter wie verschleierter Zwangslagen. Eine Revision der eschatologischen Erwartung säkularer Ökumene könnte dann nicht nur alle anderen, die unter ihrem Druck stehen, vor ihrer Verfremdung schützen, sondern auch uns selber zu einem unbefangeneren Verhältnis zu unserer eigenen religiösen Überlieferung und Gegenwart verhelfen. Der Soziologie wird eine solche Revision am schwersten fallen, lebt sie doch seit einem Jahrhundert aus dem Erbe dessen, was solcher Revision bedarf.